

no la voy a reseñar aquí. Valga tan sólo mencionar su conclusión: en la medida en que el reto del escéptico nos parezca inteligible, habrá tanta razón para rechazar el principio verificacionista del significado, como la habrá para rechazar el reto del escéptico una vez que hemos caído en la cuenta que dicho rechazo no puede sustentarse en una base empírica; el rechazo del reto del escéptico ha de basarse en la prueba de lo ilegítimo de pasar de una duda "interna" a la consideración de la misma desde el punto de vista "externo". Pero, si tuvimos éxito en esta empresa, ya no importaría la verdad o falsedad del principio de verificación.

El último capítulo de Stroud trata de la epistemología naturalizada de Quine. Es un espléndido análisis y sus conclusiones parecen ser devastadoras para el programa epistemológico quineano. El *quid* de su argumentación es el planteamiento de un dilema al programa de Quine: o bien la epistemología naturalizada ha de concebirse como una explicación del conocimiento en términos filosóficos que hagan mención a cadenas causales de sucesos, o bien debe entenderse como una explicación de la posibilidad del conocimiento en términos de la relación entre la escasa información que el sujeto recibe a través de sus sentidos, y las proyecciones que hace el sujeto y que se traducen en sus creencias y conocimiento acerca del mundo. En el primer caso, todo lo que dice Quine no sólo no contesta, sino ni siquiera es relevante para el problema del escéptico. En el segundo, Stroud muestra que el conocimiento del mundo que tiene una persona puede explicarse en *esos tér-*

minos, sólo bajo la condición de que no se pretenda explicar *todo* el conocimiento de la misma manera.

ÁLVARO RODRÍGUEZ TIRADO

G. Evans, *The Varieties of Reference*, ed., John McDowell, Oxford University Press, 1982, 404 pp.

M. G. J. Evans murió a los 34 años de edad en el año de 1980. Evans dedicó muchos años de su vida a pensar sobre temas de teoría de la referencia y su libro, *The Varieties of Reference*, nos muestra ahora la gran intensidad y penetración con que había logrado hacerlo. Cuando Evans supo que iba a morir, intentó preparar su libro para su eventual publicación pero sólo logró escribir una nueva versión de la introducción y de los tres primeros capítulos. El resto del material de que se compone el libro de Evans deriva de versiones preliminares que él mismo se ocupó de anotar, de indicar las referencias apropiadas y, en muchos casos, de criticar la forma de exposición o el contenido de las ideas que ahí se encontraban. Fue John McDowell —colega y amigo de Gareth Evans— quien se ha ocupado de la edición de todo este material, agregando notas esclarecedoras de la dirección que parecía tomar el pensamiento de Evans, así como también añadiendo Apéndices a varios de los capítulos en los que se registran algunas dudas y pensamientos que Evans contempló, pero que por una razón u otra resultaba imposible incorporar en el texto principal sin violentar la continuidad de los argumentos ahí expuestos.

Debo decir desde ahora que, hasta donde puedo ver, la labor de John McDowell es impecable. John McDowell ha contribuido también con un prefacio a la presente edición.

El libro consta de tres partes: la primera se ocupa de los antecedentes históricos de la teoría de la referencia. En ella se estudia la teoría semántica de Frege, la teoría de la referencia de Bertrand Russell y el trabajo reciente en torno a la obra de S. Kripke. La segunda parte, titulada "El Pensamiento", se ocupa de la exposición y defensa de lo que Evans denominó "El Principio de Russell". Dicho principio establece que un sujeto no puede hacer un juicio acerca de un objeto a menos que el sujeto sepa cuál es el objeto sobre el cual versa su juicio. Evans defiende dicho principio ante la aparente formulación de varios contra-ejemplos y esclarece su naturaleza en diversas situaciones que se agrupan bajo los rubros de "identificación demostrativa", "autoidentificación" e "identificación con base en el reconocimiento". La tercera y última parte se titula "Lenguaje". Aquí, la preocupación de Evans es ofrecer un modelo que explique la comunicación intersubjetiva a través del lenguaje. El último capítulo se ocupa del problema de los nombres propios considerándolos, esencialmente, como herramientas mediante las cuales se establecen prácticas en una comunidad lingüística para facilitar la transmisión de información sobre un objeto en particular. También dentro de esta tercera parte se encuentra un capítulo sobre el problema de los enunciados existenciales. La estrategia es describir una práctica, o quizás sería mejor llamarle, un "juego de lenguaje", en el cual

nos comportamos *como si* creyésemos cosas a sabiendas que no son el caso. Por ejemplo, al discutir una novela actuamos y hablamos *como si* los personajes fuesen reales, como si tuviesen una vida propia, es decir, como si en verdad *existiesen*. Esto le permite a Evans discutir (¿resolver?) uno de los problemas más agudos en esta área de la teoría de la referencia: el problema de los enunciados existenciales negativos singulares.

The Varieties of Reference es un libro muy rico en ideas. No es posible, en una reseña, hacer justicia a lo intrincado y sutil de sus argumentos. No tengo la menor duda de que los filósofos que se ocupan de estos temas pronto reconocerán la profundidad del pensamiento de Evans y, sobre todo, su *originalidad*. La literatura existente sobre filosofía del lenguaje es, sin lugar a dudas, la más extensa dentro de la actual filosofía anglosajona, pero muy a menudo uno se pregunta cómo fue posible que tal o cual artículo hubiese sido incluido en una revista de prestigio. No me interesa ahora indagar sobre las causas. Me importa resaltar la originalidad y frescura del libro de Evans y recomendar su lectura sobre todo a quien se haya hecho la pregunta "¿Será posible decir algo *nuevo* en la filosofía del lenguaje?"

G. Evans comenzó su investigación reconociendo el genio de quien puede considerarse como el padre de la lógica moderna y de la llamada "lógica filosófica" o "filosofía del lenguaje": Gottlob Frege. Es indudable que Frege fue el primero en *sistematizar* la teoría del significado para un lenguaje natural. Su idea rectora fue que el significado de una expresión compleja del lenguaje depende del

significado de sus partes y de la manera como éstas se encuentran "organizadas" dentro de ella. Hacia el año de 1890 Frege descubrió la célebre distinción entre el *sentido* de una expresión y su *referencia*: haciendo uso de la noción de *sentido* Frege intentó dar cuenta de los aspectos cognoscitivos del uso del lenguaje, o sea, de lo que los hablantes *entienden* al usar un lenguaje, y con ayuda de la noción de *referencia*, se propuso dar cuenta de las relaciones que existen entre las expresiones de un lenguaje y los objetos en el mundo. (Evans traduce *Bedeutung* por *significado* y no por *referencia*, como ya es costumbre. Las razones de este cambio se encuentran expuestas en las páginas 7 y 8, n. 2). Ahora bien, según la interpretación de Evans, el sentido es para Frege *una manera de pensar en el referente*: para entender una expresión debemos, pues, no sólo pensar en un objeto, en su Significado, sino debemos pensar en ese objeto *de una cierta manera*. La consecuencia importante de esta manera de interpretar a Frege es que la noción de *sentido* de una expresión lingüística dada *no* puede verse como algo independiente de si existe o no un objeto que sea el Significado de esa expresión. En términos generales puede decirse, entonces, que no es posible hablar de una teoría del sentido como algo independiente de una teoría del Significado. Por lo tanto, cualquier análisis de las relaciones semánticas entre las palabras de un lenguaje y el mundo que pretenda llevarse a cabo con independencia de las actitudes proposicionales y de los pensamientos que los usuarios de ese lenguaje asocian con esas palabras, está condenado al fracaso.

Me apresuro a decir que Evans no niega que una vez que Frege hizo la distinción entre sentido y Significado, se sintió capaz de hacer afirmaciones un tanto ligeras sobre los llamados "nombres vacíos". Hay innumerables pasajes en los que Frege habla de la posibilidad de adscribirles un sentido, como también de que las oraciones que contengan dichos nombres no por eso dejan de expresar (en la terminología de Frege) pensamientos. Pero, por una parte, no debe olvidarse que Frege incluyó en su categoría de los nombres propios a las descripciones definidas y, por la otra, que la existencia de nombres vacíos representó para Frege un *defecto* del lenguaje natural —razón por la cual, aparentemente, Frege se permitió no tomar tan en serio el problema de los nombres vacíos. Según Evans, lo que explica esta actitud —insólita en un tipo de pensador como lo era Frege— fue que Frege asimiló el uso de los nombres vacíos con el uso de nombres en la poesía, en los mitos y, en general, en cualquier tipo de ficción (pp. 28-30).

La lectura que Evans hace de los textos de Frege sugiere, en abierta contradicción con lo que suele pensarse, que Frege se encontraba mucho muy cerca de una concepción *russelliana* de la referencia, es decir, una concepción según la cual el significado de un término singular *depende* del hecho de que tenga un referente. Evans llama a estos términos "términos singulares *russellianos*".

El trabajo de Evans nos recuerda a cada paso que hay mucho que aprender de la obra de Russell —quizás tanto como de la obra del pro-

pio Frege. Hay, no obstante, algunas diferencias notables. Tengo en mente el reconocimiento, por parte de Evans, de lo que llamó "nombres descriptivos", esto es, expresiones que si bien pertenecen a la categoría de términos referenciales, su referencia se fija mediante una descripción. A diferencia de los otros miembros de esta categoría, una concepción russelliana de tales expresiones, según la cual si no hay referente no hay posibilidad de expresar un pensamiento mediante una oración que lo contenga, es insostenible (pp. 30-33). Empero, si dejamos de lado estas expresiones, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que el *status* de todo término genuinamente referencial es *russelliano*, o sea, sólo tiene sentido si existe un referente. Pero Evans se interesa por explorar una posible modificación a la concepción russelliana de los términos genuinamente referenciales que haga posible la adscripción de un *sentido* (*Sinn*) a dichas expresiones. Ésta es una diferencia profunda entre ambos pensadores pero, si la hacemos a un lado, no deja de impresionarnos la convergencia de sus intuiciones: ambos coinciden, por ejemplo, en pensar que las descripciones definidas deben, *pace* Frege, excluirse de la categoría de términos referenciales y analizarse siguiendo para estos efectos los lineamientos que rigen el análisis de los cuantificadores.

Russell y Evans comparten también la tesis de que para poder pensar en, o hacer un juicio acerca de, un objeto, el sujeto tiene que *saber cuál* es el objeto relevante —es decir, debe saber cuál es el objeto en el que está pensando (p. 65). Para Russell y para Evans, tal principio exige que

el sujeto posea una *concepción discriminatoria* del objeto en cuestión; en otras palabras, el sujeto debe poseer una concepción del objeto que le permita distinguirlo de todas las otras cosas en el mundo. La gran importancia de este principio, así como de la concepción discriminatoria que lo acompaña, se verá en lo que sigue.

Por el momento quiero aludir a una distinción entre dos niveles, por así decirlo, en los que puede llevarse a cabo una investigación sobre los problemas de una teoría de la referencia: el nivel del pensamiento y el nivel del lenguaje. El fenómeno del lenguaje es un fenómeno eminentemente *social* cuyo estudio reclama un análisis detallado de la comunicación entre los miembros de una comunidad lingüística dada. Al juzgar las emisiones lingüísticas de cualquier miembro de la comunidad, tenemos a nuestra disposición un conjunto de propiedades semánticas que pertenecen a las palabras por el simple hecho de pertenecer a un lenguaje, es decir, a un sistema de reglas en uso. Obviamente, dicho sistema existe con independencia de cualquier uso particular que se haga del mismo. Esto trae aparejada la siguiente consecuencia importante: siempre es posible distinguir entre lo que el hablante pretende decir mediante la emisión de ciertas palabras —o sea, el pensamiento que intenta expresar— y lo que estrictamente y literalmente nos *dice* de acuerdo con los significados convencionalmente asociados con las palabras que usa. Esta distinción hace posible la siguiente estrategia para defender el *status* russelliano de los términos singulares: se comienza por definir lo que significa el que un tér-

mino singular sea *russelliano* en términos de la noción de *decir*: el *definiens* diría así: nada dice quien emite una oración que contenga un término singular, a menos que dicho término singular tenga un referente. (Si nada se *dice* mediante una emisión tal, nada puede ofrecerse a manera de condiciones para *entender* tal emisión). Con esta definición en nuestras manos podríamos entonces argumentar que para entender una oración en la que figuran uno o más términos pertenecientes a esta categoría, se requiere que la audiencia contemple un tipo especial de pensamiento. Después se podría mostrar que el tipo de pensamiento en cuestión es *russelliano* o sea un tipo de pensamiento tal que ningún pensamiento de este tipo podría existir en ausencia del objeto u objetos sobre los cuales dicho pensamiento versa. Ésta es precisamente la estrategia que sigue Evans respecto a los términos singulares demostrativos, expresiones como “Esta tasa” pronunciada o emitida por un sujeto que *percibe* la tasa en cuestión.

Una vez que hemos hecho la distinción entre lo que un hablante *dice* al usar ciertas expresiones referenciales del lenguaje y su pensamiento o creencia, podemos decir una primera palabra sobre el trabajo de Kripke según interpretación de Evans. Hay dos casos en los cuales, según la teoría de Kripke, un hablante puede referir a un objeto sin tener a su disposición una descripción individualizadora de ese objeto: Una persona puede usar el nombre ‘Sócrates’ y, según Kripke, referir a un cierto filósofo griego, sin poder distinguir a Sócrates de cualquier otro filósofo que haya vivido en la Grecia clásica.

Otro caso destinto es aquel en el que una persona *sí* posee una descripción individualizadora de un objeto pero resulta que ese objeto no es el que naturalmente se asocia con el nombre que ha usado. Según Kripke, en estas circunstancias, la persona en cuestión habría logrado referir a este último.

Aún no tenemos un contraejemplo a la tesis que Evans y Russell comparten. Según Evans, el contraejemplo debería mostrar no sólo que una persona puede *referir a* —esto es, *decir cosas acerca de*— un objeto sino, además, es necesario argumentar que dicha persona puede tener *pensamientos o creencias* acerca de objetos de los cuales no posee una concepción discriminatoria. Y esto requiere de una argumentación muchísimo más radical, ya que si hemos de adscribir un *pensamiento* sobre un objeto a una persona debemos, *eo ipso*, adscribir a tal persona una capacidad para contemplar un número indefinido de pensamientos acerca de ese objeto. La razón es que nuestros pensamientos tienen *estructura*, y esto hace imposible reconocer la adscripción de un pensamiento genuino a una persona a menos que hayamos establecido a nuestra entera satisfacción que se ha satisfecho lo que Evans llama el “requisito de generalidad” (de aquí en adelante abreviaré este requisito así: RG): sólo podemos adscribir correctamente un pensamiento de la forma α es ϕ a una persona si ella es capaz de entender pensamientos del tipo a es ϕ , b es ϕ , c es ϕ , etcétera, para cualquier objeto a , b , c , etcétera, que él pueda concebir; por otra parte, dicha persona deberá ser capaz de entender también pensamientos del tipo α es F , α es G , α es H , etcétera, para cualquier propiedad F , G ,

H, etcétera, de la cual posea una concepción. Resumiendo: para ofrecer realmente un contraejemplo al principio de Russell uno debe mostrar que esta capacidad general para pensar en un objeto dado puede poseerse con absoluta independencia de toda concepción discriminatoria del objeto en cuestión. (Dado que el principio de Russell alude a nuestra concepción individuadora de un *objeto*, el pretendido contraejemplo a este principio únicamente violaría la primera parte del RG).

Todo el mundo sabe cuál es la parte positiva de la explicación que Kripke ha ofrecido en su trabajo: la emisión de una oración en la que figura un término referencial dice algo de un objeto particular si existe una cadena causal entre la emisión en cuestión y dicho objeto. Si pretendemos extender esta explicación y llevarla más allá de lo que, aparentemente, era la intención de Kripke, podría hablarse de una (pretendida) explicación de cómo es que nuestros pensamientos o creencias entran en contacto con sus objetos: mediante la relación de causalidad entre el objeto y nuestros estados mentales. Evans llama a este modelo "El Modelo Fotográfico de la Representación Mental". Según este modelo, los antecedentes causales de la información que trae consigo un estado mental se consideran suficientes para determinar cuál es el objeto del estado mental en cuestión.

Volvamos ahora al RG. Cuando enunciamos dicho requisito, hablamos de la "concepción de un objeto". Pero, ¿qué es exactamente lo que Evans tiene en mente? Primero, introduzcamos cierta terminología. Para referirse a la *habilidad* por parte

del sujeto que le permite contemplar pensamientos como, por ejemplo, que Juan está feliz, que Juan es un desgraciado, etcétera, Evans habla de la *Idea de Juan* que posee dicha persona. (La terminología deriva de P. Geach, *Mental Acts*, pp. 53, ss. Se usa la mayúscula para enfatizar que se trata de un término técnico. Sería un error craso pensar que Evans alude a las *ideas* que tiene una persona consideradas subjetivamente o, peor aún, psicológicamente.) Correlativamente, Evans habla de la(s) *Idea(s) de una propiedad* en el mismo sentido. Así, entender una proposición de la forma '*a es F*' no es otra cosa que el resultado de nuestro ejercicio de dos tipos de habilidades: una, la representada por nuestra *Idea de un objeto*; la otra, representada por nuestra *Idea de una propiedad*, o sea, nuestra posesión de un concepto.

Preguntemos ahora: ¿Qué es la *Idea de un objeto*? La *Idea de un objeto* —nos dice Evans— es parte de una concepción de un mundo de esos objetos que se distinguen unos de otros de ciertas maneras fundamentales. A esta manera de distinguirse entre sí, Evans la denomina *la base fundamental de la diferencia* (de ese objeto). Por ejemplo, dos conjuntos se distinguen entre sí, fundamentalmente, por sus miembros; dos colores por sus propiedades fenomenológicas; dos números por su posición en la recta de los reales; dos formas por sus propiedades geométricas y dos objetos materiales por sus posiciones espacio-temporales. Lo importante de esto es notar que a pesar de que no usemos tales *Ideas fundamentales* de objetos —*Ideas que apelan a la base fundamental de la diferen-*

cia— cuando pensamos acerca de ellos, la sugerencia de Evans es que tales Ideas figuran de una forma central en nuestro pensamiento acerca de objetos: “Me parece”, escribe Evans, “que la idea de cómo es que los objetos de una cierta clase, la clase de *Ges*, se distinguen unos de otros, debe formar parte de toda concepción que poseamos de una situación objetiva en la que figure un *G*” (p. 108). Así, la verdad de la proposición de que algún *G* es *F* descansa en la verdad de una proposición de la forma ‘ δ es *F*’, en donde δ es una Idea fundamental de un *G*. Y, la verdad de una proposición del tipo ‘*a* es *F*’ descansa en la verdad de ‘ $\delta = a$ ’ y ‘ δ es *F*’.

Pero, nadie puede pensar que el puro “pensamiento por descripción” basta para fijar nuestro sistema de identificación de objetos a un conjunto particular de objetos en el mundo. Basta pensar tan sólo un momento en lo que Strawson ha llamado “replicación masiva” (véase su libro *Individuals*, Methuen, London, 1959; cap. 1) para darse cuenta de la verdad de esta afirmación. Es esencial, pues, un tipo de pensamiento estrechamente vinculado con la identificación demostrativa pero ¿qué significa identificar a un objeto de esta manera?

Quien haya leído a Russell, pero no lo haya seguido en lo que respecta a su concepción (cartesiana) de la mente, de inmediato sugeriría que es la *percepción* de un objeto lo que subyace —en el sentido de hacer posible— la identificación demostrativa del objeto en cuestión. Pero, el problema es que el concepto de percepción es un concepto demasiado vago para ser de gran utilidad (p. 144).

Decimos que vemos a alguien en la T.V.; que oímos cantar a una persona en la radio; que vemos a alguien en un espejo o que vemos su sombra. Por otra parte ¿qué hacer con lo que Quine ha llamado “ostensión diferida”? Casos como el de señalar el termómetro de un auto y decir “El automóvil se ha calentado” son comunes y corrientes.

El vínculo informacional a que hemos aludido arriba es, sin lugar a dudas, una condición *necesaria* para caracterizar el modo de identificación de un objeto que Evans ha llamado “demostrativo”. Pero Evans piensa que dicho vínculo *no* es una condición *suficiente*. La razón es la siguiente: si centramos nuestra atención en proposiciones acerca de un objeto cuyo valor de verdad puede determinarse mediante la simple apelación a la información accesible *via* el canal de la información, entonces, no habría ningún problema para decir que el vínculo informacional garantiza el que podamos contemplar pensamientos demostrativos acerca de un objeto. Pero el RG nos impide centrar nuestra atención exclusivamente en esas proposiciones toda vez que nos obliga a decir que si una persona ha de tener una Idea de un objeto, dicha persona deberá ser capaz de contemplar un número indefinido de pensamientos acerca de ese objeto. En síntesis, el mero vínculo-informacional no garantiza que la persona tenga la Idea adecuada del objeto en cuestión: en particular, el vínculo-informacional no puede ofrecer al sujeto una descripción fundamental ya que podría darse el caso que dicho vínculo, considerado en sí mismo, no informase al sujeto de cómo *localizar* al objeto.

Un caso importante aunque un

tanto peculiar, es el caso de los pensamientos que contemplamos acerca de un lugar determinado, que típicamente expresamos con el adverbio de lugar 'aquí'. Estos pensamientos son peculiares porque no dependen necesariamente de la existencia de un vínculo-informacional entre el sujeto y el lugar objeto de su pensamiento. En mi opinión, lo que Evans tiene que decir respecto de este tipo de pensamientos revela su gran perspicacia filosófica. En esta sección se encuentra el germen de las ideas, por demás originales, que Evans tenía acerca de uno de los problemas más fundamentales —y a la vez más difíciles de tratar— de toda la filosofía, a saber, la naturaleza de nuestros pensamientos *auto-conscientes*. La razón de que exista esta relación entre el pensamiento auto-consciente y un tipo especial de pensamiento sobre el lugar en el espacio, no es difícil de exponer aunque, como ya dije, es tremendamente difícil de argumentar en detalle. En pocas palabras, la idea básica es relacionar los pensamientos que un sujeto expresa mediante el uso de oraciones en las que figura el adverbio 'aquí' con la posición que dicha *persona* —el usuario del lenguaje— ocupa en el espacio, la cual a su vez se determina mediante la caracterización del *locus* de acción y percepción de la persona en cuestión.

La argumentación de Evans para apoyar esta conclusión es sutil y delicada y no pretenderé aquí hacerle justicia. El resumen de la posición que interesa a Evans defender, es el siguiente: el pensamiento de una persona sobre cualquier lugar de su espacio egocéntrico —en términos generales, su radio de acción y percepción— concierne a una región deter-

minada en el espacio *público* en virtud de que existen, por parte del sujeto, disposiciones indisolublemente ligadas para dirigir sus acciones a ese lugar así como también para tratar a las percepciones de ese lugar como relevantes para la evaluación y apreciación de las consecuencias de su pensamiento (p. 168). (Nótese que cuando Evans habla de un "espacio egocéntrico" no se refiere a la información que el sujeto adquiere sobre un tipo especial de espacio sino, más bien, a un tipo especial de información que el sujeto adquiere sobre el espacio.)

La conclusión de Evans acerca de la naturaleza de los pensamientos que involucran una identificación demostrativa de objetos materiales es similar a la anterior: según Evans, una Idea demostrativa de un objeto (*v.gr.*, 'Este ϕ ') es irreductible a cualquier otro tipo de Ideas; en particular, no puede considerarse como una especie de identificación *descriptiva*. La idea es, una vez más, que un sujeto tiene la Idea adecuada de un objeto en virtud de la existencia de un vínculo informacional entre el objeto y él mismo, y cuando sólo es así dicho vínculo le permite al sujeto localizar al objeto en su espacio egocéntrico. Por lo dicho aquí, los pensamientos demostrativos acerca de objetos son, en la terminología de Evans que hemos seguido en este estudio, pensamientos *russellianos*.

La idea importante en lo que acabamos de ver es, a mi juicio, la siguiente: tanto las Ideas demostrativas de objetos (Evans las llama *Ideas-éste*) como las Ideas que gobiernan nuestras experiencias del espacio (*Ideas-aquí*) están inextricablemente vinculadas a ciertas formas de adquirir conocimiento de objetos y de

lugares. De nadie puede decirse, entonces, que está pensando en un objeto en forma demostrativa, o de un lugar como 'aquí', si su pensamiento no lo controlan las maneras de adquirir conocimiento del objeto (lugar) que figura como el objeto de su pensamiento. Nótese que el tipo de conocimiento que llega a adquirirse de un cierto objeto de esta manera es, en la terminología del propio Evans, *libre-de-identificación*; es decir, el conocimiento que obtenemos del objeto no descansa en un juicio de identidad. Decimos que un pensamiento, por ejemplo, el pensamiento de que 'a es F', descansa en un juicio de identidad —y, por tanto, que es *dependiente-de-identificación*— si su verdad radica en la verdad de un *par* de proposiciones: la proposición de que 'b es F' (para una cierta *Idea*, b) y la proposición de identidad 'a = b'.

He aquí una consecuencia importante de lo que acabamos de decir: dado que los juicios libres-de-identificación no descansan, como su nombre lo indica, en un juicio de identidad, dichos juicios son *inmunes al error a través de una identificación errónea*. Por ejemplo, si un sujeto tiene una *Idea* de una canica en particular y su *Idea* es libre-de-identificación, estará recibiendo información proveniente de la canica en cuestión *vía* algún canal de información, o sea la está *viendo*. Si el sujeto sabe, sobre la base del mecanismo del canal de información, que la propiedad de ser rojo se ha instanciado, el sujeto podrá juzgar, *sin necesidad de llevar a cabo una identificación del objeto relevante*, 'Ésta es roja'. Y su juicio, como es obvio, resultará inmune al tipo de error que he señalado.

Refiriéndose al capítulo del libro en el que se trata del problema de la auto-identificación Evans escribió: "Considero [este] capítulo como un primer intento, presuntuoso y obviamente incompleto, [por aclarar] un tema muy difícil" (p. 137). En realidad, yo no acierto a ver en qué radica lo presuntuoso del presente capítulo. ¿Será acaso que el reconocer la magnitud del problema nos obliga a permanecer en silencio por miedo de incurrir en generalidades y vaguedades que no adelantarían un ápice nuestro entendimiento del problema de la auto-conciencia? Pero, ¿cómo justificar el dejar fuera un tema tan central en la filosofía, sobre todo ante el reconocimiento de que todos los verdaderos problemas filosóficos están íntimamente vinculados entre sí? Lo que sí es un hecho es el grave peligro que se corre al llegar a decir una serie de vanalidades o absurdos cuando se escribe sobre el tema de la auto-conciencia. Así lo demuestra la literatura barata que va desde la pretendida receta oriental de cómo conseguir la "iluminación" en 14 pasos, hasta la que pretende desenterrar las "raíces de la conciencia" sin siquiera mencionar el paso a la teoría de la evolución. Huelga decir que el trabajo de Evans, muy modesto si se quiere, nunca se pierde en ninguno de estos callejones sin salida.

Según Evans, nuestros pensamientos auto-conscientes son el resultado del ejercicio de la habilidad que toda persona tiene a su alcance para adquirir, en una forma especial, conocimiento de sí misma. Estas maneras de adquirir información, o conocimiento, nos llevan a la acción: al actuar ponemos de manifiesto nues-

tros pensamientos auto-conscientes que han servido como nuestro móvil. Ahora bien, para decidir la cuestión de la verdad o falsedad de proposiciones como 'Yo siento un dolor' basta caer en la cuenta de cómo me siento. Pero sería un error pensar que podemos decidir el valor de verdad de *todo* pensamiento que contemplamos en forma auto-consciente simplemente atendiendo al punto de vista de nuestra conciencia. Una vez más, el RG nos obliga a tomar en consideración una serie de pensamientos cuyo valor de verdad resulta estrictamente imposible de ser determinado a partir del 'punto de vista del sujeto'. Un buen ejemplo de este tipo de pensamiento es el caso de mis pensamientos acerca de mi propia muerte: cuando digo 'Yo moriré', en soliloquio o para efectos de la comunicación, no estoy diciendo lo mismo que cuando afirmo 'A.R.T. morirá'. El pensamiento expresado es distinto en cada caso, pero nadie en sus cinco sentidos podría decirnos que el primer pensamiento puede contemplarse desde el punto de vista subjetivo o de mi conciencia.

La conclusión de estas reflexiones es ésta: las maneras especiales de adquirir conocimiento de uno mismo no constituyen totalmente la *Idea-‘yo’*. Hace falta apelar, entonces, a una *identificación fundamental* de la persona y ésta, a no dudarlo, deberá incluir el hecho de que toda persona ocupa una posición en el espacio-tiempo. Pero, deberá incluir algo más? Es obvio que esta pregunta debe contestarse afirmativamente, pero Evans no desarrolló el tema —no tuvo tiempo de hacerlo— mayormente. Sin embargo, para los propósitos de Evans podemos suponer que esto

basta: todo lo que Evans quería mostrar en ese estadio de su investigación, era la posibilidad de pensar en uno mismo en términos *objetivos*, esto es, el pensar en uno mismo como un elemento más del orden objetivo de las cosas. Cuando reseña las conclusiones obtenidas en ese capítulo (pp. 255-257, esp. (2)), Evans nos dice algo más sobre lo que debería contener una *Idea-‘yo’* si es que ha de satisfacer el RG: que la persona, o sea, el sujeto y objeto de los pensamientos-‘yo’, es *un ser humano viviente* y esto marca ya una línea posible de investigación sobre el abstruso problema de la identidad personal.

Evans se interesa por mostrar que nuestros pensamientos auto-conscientes son inmunes al error a través de una falsa identificación. Un signo de la presencia de tal fenómeno es que no tiene sentido decir, cuando padezco un dolor, 'Alguien tiene, o padece, un dolor, pero, ¿soy yo quien lo padece?' El fenómeno de la inmunidad al error fue reconocido originalmente por Wittgenstein en su *Cuaderno Azul*. Si bien la conclusión que Wittgenstein extrajo de estas consideraciones ha sido disputada, las consideraciones mismas han logrado un amplio consenso filosófico. Por lo menos, esto es así en lo que toca a la inmunidad al error de nuestros pensamientos auto-conscientes en los que adscribimos un predicado psicológico. Evans acepta esto, pero quiso dar un paso más y extender el fenómeno de la inmunidad a los casos en los que nos auto-adscribimos una propiedad *física*. (Evans considera como ejemplos de esta situación, el tener las piernas cruzadas, el ser empujado o el estar pegajoso: en ninguno de

estos casos tiene sentido decir cosas como por ejemplo 'Alguien tiene las piernas cruzadas ¿son mis piernas las cruzadas?')

La inmunidad al error se preserva en la memoria: un juicio en tiempo pasado 'yo fui *F*' no se basa en dos proposiciones: 'Esa persona fue *F*' y 'Yo soy esa persona', de manera que no hay lugar para una falsa identificación de la persona en cuestión. Una vez más, no tiene sentido decir, sobre la base de la información que nos proporciona la memoria de experiencias, 'Alguien vio a la persona que puso la bomba, pero ¿fui yo quien vio a esa persona?'

A continuación Evans analiza el reto que propone Shoemaker al argumento en que se basa la conclusión sobre la inmunidad respecto de nuestros juicios de memoria véase 'Persons and their pasts', *American Philosophical Quarterly*, vii. (1970), pp. 269-285. (Hay traducción al español en *Cuadernos de Crítica*, N° 8.) El reto consiste en proponer una noción—Shoemaker la llama *cuasi-memoria*— en la que se encuentran todos y cada uno de los elementos que constituyen a la memoria con la excepción del requisito que exige que la persona que recuerda una experiencia y el sujeto de la experiencia sean una y la misma persona. La coherencia de la noción de *cuasi-memoria* está fuera de disputa. Pero, ¿qué es exactamente lo que nos muestra? ¿Significa que nuestros juicios de memoria son, en realidad, juicios *dependientes-de-identificación*?

Evans piensa que esta última pregunta debe contestarse en forma negativa. Resumiendo lo que constituye uno de sus argumentos más intrincados, la razón de su conclusión es

triba en que, para Evans, todo lo que podemos aprender de una noción como la *cuasi-memoria* es que existe la posibilidad de cometer un error en nuestros juicios acerca de nuestras experiencias pasadas. Pero el error en cuestión no deriva de una falsa identificación de la persona en cuestión, sino, en su lugar, de la creencia (falsa) de que el mecanismo de la memoria se encuentra funcionando normalmente cuando en realidad no lo está. Si la memoria ha de incluir un elemento causal, entonces la creencia del sujeto podría ser que no ha habido ninguna ramificación de la cadena causal cuando, de hecho, sí la hubo.

No voy a decir más sobre el problema de la auto-identificación excepto que, para Evans, es perfectamente posible que un pensamiento auto-consciente carezca de *objeto*. Esta conclusión *debería* provocar una reacción desconcertante en el lector atento. Quien se interese por apaciguar este desconcierto deberá consultar el capítulo 7, § 7.6; pp. 249-254 del libro de Evans.

El capítulo octavo, último de la segunda parte del libro *The Varieties of Reference*, trata de la naturaleza de los pensamientos sobre objetos en cuya identificación se ejercita una capacidad de *re-conocimiento*, capacidad que según Evans tenemos a nuestro alcance independientemente de si podemos o no producir una descripción individuadora del (o los) objeto(s) de nuestro pensamiento. El caso más típico que ejemplifica esta situación es el de esa maravillosa capacidad nuestra para reconocer las caras de los seres humanos que hemos visto en alguna ocasión.

Dejo para una ocasión futura la

exposición de la tercera y última parte del libro de Evans. Si en lo que he expuesto hasta aquí, aún no ha salido a relucir la originalidad y profundidad del pensamiento de Gareth Evans, el que falló fui yo —no Evans.

ÁLVARO RODRÍGUEZ TIRADO

León Olivé (comp.), *La explicación social del conocimiento*. I.I.F., UNAM, México, 1985, 339 pp.

Las polémicas entre filósofos, historiadores y sociólogos de la ciencia, desarrolladas durante la década de los sesentas, han rendido sus frutos en el surgimiento de nuevas perspectivas de estudio del conocimiento científico, que han superado las distinciones tradicionales de "contexto de descubrimiento y contexto de justificación"; "historia externa e historia interna". Estas nuevas perspectivas, lejos de considerar a la sociología y la filosofía de la ciencia como antagónicas o como inconmensurables, han afirmado, más bien, su carácter complementario.

Desde la perspectiva filosófica, las obras de Lakatos, Toulmin, Wartofsky, Moulines, entre otros, constituyen enfoques que integran aspectos "internos" y "externos" en el análisis del contenido y desarrollo de las teorías científicas. Estas obras son bien conocidas en el ambiente filosófico de habla hispana. Sin embargo, desde la perspectiva sociológica, los autores que pugnan por una integración de los problemas lógico-conceptuales con los de carácter "externo" son escasamente conocidos en México. La difusión en español de ensayos represen-

tativos de esta nueva sociología de la ciencia es uno de los méritos más importantes de la antología *La explicación social del conocimiento*, elaborada por León Olivé.

En la introducción a la antología, el compilador advierte que los materiales que la constituyen representan diferentes enfoques dentro de la nueva sociología del conocimiento. Para aclarar el carácter novedoso de esta sociología, León Olivé expone las tesis principales del enfoque tradicional de la sociología del conocimiento, representada por autores como Durkheim, Mannheim, Parsons y Merton, entre otros. Con algunas variantes, a veces significativas, estos autores tienden a considerar que su disciplina tiene como tarea tipificar los conocimientos que en una determinada sociedad se consideran relevantes y explicar los orígenes y funciones de dichos conocimientos. Sin embargo, el análisis de por qué los hombres consideran como verdaderas ciertas creencias, queda fuera del alcance de la sociología. En todo caso, la única relación entre la sociología tradicional del conocimiento y la epistemología se da en un sentido negativo, esto es, para algunos autores como Mannheim o Merton, es posible dar explicaciones sociales de por qué ciertas creencias falsas se consideran en cierto momento como verdaderas. Así, respecto a los problemas epistemológicos, la sociología tradicional es, a lo más, una sociología del error, pero nunca de las ciencias verdaderas.

La nueva sociología del conocimiento critica básicamente la asimetría en la explicación del conocimiento, esto es, se opone a la tesis de que los factores sociales tan sólo pueden expli-